

Bertók Éva:

## "A költő mint próféta" gondolat kialakulása és kezdetei

A vátesz-költő eszménye, fogalma, amely a német romantikusok és általában a romantikus alkotók tevékenységéhez kapcsolódik az irodalmi köztudatban, eszmei gyökereit tekintve az ókori görög irodalommal és filozófiával áll szoros összefüggésben. Jelen dolgozat ezeket az irodalmi, filozófiai előzményeket tekinti át az itt legfontosabbnak tekintett görög alkotók, Homérosz, Hésziódosz, Pindaros, Szókratész és Platón költői-váteszi személységét vizsgálva műveiken keresztül.

Bár a vátesz kifejezés latin eredetű<sup>1</sup>, jelentésköre a görög *προφήτης*-szel szorosan érintkezik azzal a különbséggel, hogy míg az utóbbi kifejezésnél a jóslatközvetítő - értelmező szerepen van a hangsúly<sup>2</sup>, addig a szótár tanúsága szerint<sup>3</sup> a *vates* nem-csak közvetít, hanem isteni sugallatnál fogva és nem jelciből kitalálva, mint az *augur* vagy a *haruspex* tudja a jövőt és mindazt, ami a többi ember előtt rejtve van. Ugyanakkor láthatóan mind a *vates* mind a *προφήτης* kifejezések a szakrális szférájához is tartoznak, hiszen például a *προφήτης*-től csak egy betűben eltérő *προφήτης* *jásnő*, *Pythia*, *Apollón papnője* jelentésben használatos, a *vates*hez pedig már elegendő adalék, hogy például Strabón az i.e. I. században a kelta papok három csoportját kéirva a druidák és a bárdok közt megnevezi a váteszeket is, akik rendszerint versben (!) közölték az istenek üzenetét.<sup>4</sup> Ehhez a szakrális-

poétikai képzetkörhöz könnyedén kapcsolódnak a *Μοῦσαι προφῆταις* (Bakkhüidész), a latin *Musarum sacerdos*, *Musis amicus* (Horatius) stb. kifejezések, amelyekkel — az antikok hite szerint — a Múza az isteni segítőerőt jelenti. Ennek közreműködésével az alkotó érintkezésben van az égi szférakkal, és az isteni világrendről, valamint annak földi megvalósulásáról (gyakran imperatívuszban) beszél.

A költészetet a szakrálissal összekapcsoló felfogás mai tudásunk szerint is jogosult két általánosan ismert okból:

a. A költészet célja az alapvető emberi kérdésekről való beszéd; ezek a kérdések gyakran a filozófiai-etikai alapproblémákat súrolják (a világ keletkezése, az emberi élet értelme, célja, a szerelem mibenléte, az emberi kapcsolatok lélektana stb.).

b. Az alkotás folyamatában az ihlet szellemi természetű, teljesen egzakt módon leírhatatlan, a modern művészetpszichológia a tudatalatti körébe utalja<sup>5</sup>. Főként a külvilág szemében a tehetség titokzatos adományának hat.

Poétikai és szakrális további vonatkozásában lehet utalni a vátesz, médium, látó, prófeta és az afrikai, dél-amerikai primitív(nek tekintett) népcsoportok varázslóira, boszorkány-doktoraira a keleti szibériai népek sámánjaira, az ősi magyar népi hitvilág táltosaira, valamint a táltosnak a kultúrtheosz Apollón Héliossal való kapcsolatára.<sup>6</sup>

1. A vátesz kifejezést ógörög alkotók esetében használni talán anakronizmusnak hat, de a szerző a vátesz szót nem filológiai szigorúsággal, hanem retrospektív módon eszmei tartalmát tekintve használja.

3. Josephi Márton: *Lexicon trilingve Latino-Hungarico-Germanicum*. Viennae Austriae, 1818. 1661. 1.

4. Mitológiai ABC. Gondolat, Budapest. 1985. 321. 324. lk.

5. Ld. ehhez: Irving A. Taylor: *Az alkotó folyamat természete*. In: *Művészetpszichológia*. Szerk. Halász László. Budapest, 1983. Taylor az alkotói folyamat szakaszairól szólva a megvilágosodási stádiumra — ami összefüggésbe hozható az ihletett állapottal — jellemzőnek az önkéntelen felismerést, tudatalatti feltörést tartja.

6. Ld. ehhez: a. a I Mito-  
lógiai ABC varázsló,  
boszorkánydoktor, sámán,  
táltos címszavait. vö. 4.  
pont  
b. a táltosparipa és  
Pégaszosz vonatkozása-  
hoz Hoppál Mihály,  
Jankovics Marcell,  
Nagy András, Szemadám  
György: Jelképtár.  
Helikon, 1990. 212-3. 184-  
5. lk.  
c. Robert Graves: A  
görög mítoszok I-II.  
Európa, 1970. 75. §, 21. §  
f, o.

**XXIX. A stílus minden.**  
**Genét hitvallása:**  
"egy tett  
értékmérője ki-  
zárólag az elegan-  
ciája",  
gyakorlatilag egyet  
jelent Oscar Wilde  
hitvallásával, amely  
szerint "igazán  
fontos dolgokban a  
létfontosságú elem  
nem az őszinteség,  
hanem a stílus".

A szakrális mellett ugyanakkor a költészet tekintetében él egy jóval hét-köznapibb felfogás, amely szerint a költő görög neve, a ποιητής, a *készítés, teremtés, létrehozás* jelentésű ποιαν szóval függ össze. Ez arra a tényre utal, hogy bár a költőnél a kezdetektől ott van érzékelhetően a múzsai, isteni segítség, s bár a költő igen magas színvonalú alkotómunkát végez, amikor az absztrakció olyan fokára emeli a sokszor véres, primitív és ősi történelmi valóságkelemtet takaró mítoszokat, ahonnan ezek az ősi gyökök aligha rekonstruálhatók pontosan; mindezek ellenére a művész a görög kezde-teknel nem lehetett kivételezett helyzetű a társadalomban, hanem egyszerűen csak mesterembere volt saját tevékenységének. A múzsai, isteni és a mesterembere *készítés* összefüggéséről Kerényi Károly ugyancsak költői szépségű tanulmánya szól,<sup>7</sup> amely szerint ez az összefüggés egy olyan típusú természet és istenek közti harmóniát jelöl, ami egyfelől anyagilag a költői alkotásban, másfelől a Múza alakjában testesül meg. Vagyis szakrális és profán nem különül el, hanem egy magasabb szinten összeolvad a költészetben, a Berzsenyi Dániel által később *szép kultúremberségnek* nevezett állapotban. A Múza és a múzsai tevékenység mint az főként Pindaros és Hésziodosz műveiben látható a zeusi világrend médiuma, közvetítője, s így a Múzsák, akár hárman, akár kilencen vannak, bizonyos tekintetben és a többi olymposihoz viszonyítva arctalanok, csupán sugárzásuk van, szinte mint a katolikus szenteknek.

Amikor Homérosz az *Illász* és az *Odüsszeia* invocációjában a Múzsát hívja segítségül, ezzel legitimálja, hitelesíti az eposzban eladottakat, egyben zeusi védelem alá helyezi az eposzban szereplő arisztokráciát, költői magaslatoiba emeli az elmondott valóságot, de a földre hozza az égi világ nem múló harmóniáját. Ez az *invocatio* ugyan pusztán egy megszól-

lítás, mégis elengedetlenül szükséges eposzi kellék, s a megszólítás minőségét tekintve az *Illász* és az *Odüsszeia* némi különbséget mutat. Az *Illászban* megjelenő: Μῆνιν ᾠείδε, θεά, *Istennő, haragot zengj kifejezéssel szemben az Odüsszeia* így indul: Ἀνδρα μοι ἔννεπε Μοῦσα, *Férfiúról szólj nekem, Múza*. A látható eltérés a két invokatív helyzet között az, hogy az *Odüsszeia*-ban már megjelenik a költő személye (μοί), bár a folytatás itt is az isteni segítségadó megszólalást sugallja, és a továbbiakban a költő a háttérbe vonul, mert úgymond a megszólított Múza beszél, mondja el a történetet, a dalnok személye pedig aki végülis mégiscsak az elbeszélő, a mű alkotója maximum az átélés szintjén jelenhet meg, ez azonban már ellenőrizhetetlen momentum. Ebből az objektív elbeszélő technikából fakad az a közvetlen visszatükrözési forma, amely miatt a homéroszi eposzok világa Schiller fogalomrendszerében majd a *naiv* kategóriájához tartozik.

Az isteni és az emberi megszólalás tehát szorosan összefonódik a homéroszi kor költőjének tudatában, ezt bizonyítják továbbá a homéroszi himnuszok kezdő és lezáró sorai. A kezdő sorok többnyire (32 himnusból 19 esetben) már a költő megszólalásai: ᾠείδω, ᾠείδεις, μνήσομαι ἄσσομαι ᾠείδομαι, *zengem, éneklek*, 8 alkalommal az *Illász*-belihez hasonló felszólítás jelenik meg: ὕμει, Μοῦσαι; ᾠείδεις... ἔσπετε Μοῦσαι, *nekem szólj*-típusú *Odüsszeia*-beli köztes invokatív helyzet jelenik meg. A záratok nem mutatnak ilyen jellegű megosztást, ott már kivétel nélkül a dalnok beszél: vagy üdvözi a megénekelt istenséget, s újabb dalokat ígér neki, vagy oltalmat, segítséget kér tőle a dalért cserébe, vagyis az invokatív gondolat sor puszta formai eszközzé, kellékké válik a homéroszi himnuszokban. A háttérben azonban mégis ott van az isteni oltalmú beavatott költőség tudata, ezt bizonyítja a XXV. A Múzsákhoz és

Apollónhoz írott himnusz, amely két nagyon fontos, Pindarosznál majd újra megjelenő gondolatot hordoz az egyik, hogy a Múzsák és Apollón teszik, *hogy lantosok és dalos emberek élnek a földön*, ἄνδρες αἰοδοὶ εἰσιν ἐπὶ χθονί, a másik, hogy Zeuszól vannak mind a királyok ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες.

A költői személyesség felé vivő út következő jelentős állomásának Hésziodosz tekinti az irodalomtörténet. Ő az első, akinek művéből, különösen a *Munkák és napokból* életrajzi vonatkozásokra lehet következtetni. A jelen téma szempontjából viszont jóval jelentősebb műve a *Theogónia*, amelynek elején *megihletődési leírás* található. Ezek a Múzsák ha légiések, istenien harmónikusak is, mindenképpen emberközeliak, derűsek, még a tréfás hangnem sem idegen tőlük, amikor a leendő költőknek elmondják az elhívó szavakat:

*Hívány pásztori nép, szolgáltok csak hasatoknak!*

*Színkon tarka hazugság, mind a valóra hasonlít,*

*tudjuk zengeni mégis a színgazat, ha akarjuk!* (Theogónia 26-28.)<sup>9</sup>

ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ' εὖτ' ἐφελωμεν, ἀληθέα γηρύσσασθαι

Hazugság (fikció) (ψεύδεα πολλὰ) és igazság (ἀληθέα) viszonyáról szólnak a Múzsák, ahol a hazugság valóban csak a hasának élő (vulgáris) pásztor számára hazugság, költött rege, a megihletett költő számára az igazság, a világ mélyebb összefüggéseit feltáró valóság. Hésziodosz a magasztos témát bevezetve visszaemlékezésként írja le, egy konkrét eseménnyé mitizálva azt a folyamatot, ahogyan prózai, földhözragadt gondolkodását odahagyva fokozatosan vált a Múzsák tiszte-lőjévé. Az elhívás hallatán először még kételkedett (35.sor), de most már a pozitív tapasztalatok után bátran

kezd bele a dalba, a Múzsákat dicsőítve először, leírva születésüket, tetteiket. A Múzsák a római Janushoz hasonlóan (vö. Ovid. *Fasti* 1. 171-174.) nyitják meg a költő számára az isteni igazság birodalmát, a múzσαι ihletettség tehát alapfeltétele az ilyen magasztos tárgy esetébeni költői megszólalásnak, és helye az istenek születésének és a világ keletkezésének a leírása előtt van, aminek ironikus párja saját költővé válásának genezise. Az istenek születését elbeszélő mítoszok már a múzσαι sugallat részei, ezt a be- és átvétel részt Homéroszi himnuszokban megszokott *Odüsszeia*-típusú *invocatio* jelzi az addigi többszám első személy-szerű, a költőtársakhoz is szóló megszólítással szemben: *Ezt mind mondjátok el nekem ti, olümposzi Múzsák...* (114. sor). Az elhívás momentuma életrajzilag nyilván nem vehető komolyan, de a váteszi szemléletmódnak mindenképpen fontos állomása, s itt külön lényeges az is, hogy a személyes vonatkozásokon túl mi mindennek megtesztetű a Múzsák, például:

*s ők hoznak feledést a bajokra, nyugalmat a gondban.* 55.

λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμράων.

*rosszkedvét feledí s gondjára se gondol az ember vissza, borúra derűt hoz az istennők adománya* (103-104.)

αἵψ' ὄγε δυσφρονέων ἐπιλήφεται, οὐδέ τι κηδεὼν μέμνηται ταχέως δὲ παρέρπει δῶρα Φεάων.

Ilyen adományokat adnak a magánemberek, de a Zeusz táplálta királyok közt is lehet kegyeltjük, s ez újfent későbbi kapcsolódások felé mutat. Hésziodosz az antik Múza-hit elindítója is, elsőként áldoz trípust istennőinek Euboi szigetén, s ezzel a költészet kultikus alapvetését is elvégzi.

A váteszség megjelenése a költészetben többnyire meghatározott műfajokhoz kötődik, például az eposzhoz, a himnuszhoz, az ódához, a kardalhoz és a

7. Kerényi Károly: Az antik költő. In: Kerényi Károly: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Magvető, 1984. 173-180. lk.

8. Szövegkiadás: The Homeric Hymns Thomas W. Allan, M.A. and E.E. Sikes, M.A. London 1904.

rómaiaknál még a tankölteményhez. Ezek a művek általában valamilyen ünnepi eseményre készülnek, valamilyen nagyobb közösség a címzettjük vagy hallgatójuk, s tárgyuk vagy maga az ünnepi esemény, vagy a helyzethez illő mítosz. A személyes lírai alkotásban, például a *melosban* a Múzsához való fordulásra és a váteszi attitűdre nincs szükség, épp ezért bár a görög lírikus triászából különösen Szapphó és Anakreon nevét szokás emlegetni a költészet halhatatlanná tevő erejével kapcsolatban (Szapphó fr. 55., Anacr. fr. 33.), a következő jelentős költőegyeniség a vátesz-eszme tekintetében a thébai Pindaros, aki kortársát és ellenlábását, a kardalköltő Bakkhülidészt messze felülmúlta művészetével.

A Múza-kultusz papjának és váte-szének nemcsak szülővárosát, Thébat (hogy ti. falai is lant hangjára épültek fel maguktól)<sup>10</sup> övezik a költészettel kapcsolatos legendák, hanem személyét is. Ugyanúgy, ahogyan később Platón-nal kapcsolatban, róla is elterjedt az a legenda, hogy gyermekkorában a Helikónon kóborolva eltévedt, álmában a méhek mézet hordtak ajkára, s ezzel már ekkor a mûzsák leendő *mézesajkú tolmácsává* avatták.<sup>11</sup>

S hogy a gyermekkorban történő isteni kiválasztottság elképzelése ekkor már elterjedt lehetett. Hésziodosz még nem ilyen gyermekkortól predesztináló költővé avatásról beszélt, azt igazolja a VI. *Olympiai óda*, ahol Pindaros a Iamos jósnemzetség ósatyjához kapcsolódó történetet mondja el:

δυό δὲ γλαυκῶπες αὐτὸν δαιμόνων  
βουλαῖσιν ἐφρέψαντο δράκοντες  
ἄμεμφεῖ ἰὼ μελισσῶν καδόμενοι.

*Az istenek két kígyót küldtek, akik mézzel nedvvel etették*

*ártástalan a csecsemőt* (VI. Ol. 45-46.)<sup>12</sup>

A kígyószimbólum története szempontjából is jelentős ez az idézet, a váteszség esetében pedig fontos, hogy ezek az állatok ihletet átadó köz-vetítőnek

tekinthetők, a jósi okosság átadásával egy ismeretlen, új világ megnyitói.<sup>13</sup> A legenda szinte minden eleme toposzá lett, az álomlátás motívuma például később a római Enniusnál jelenik meg újra.

A méhnek és a méznek is saját jelentés- és használati köre van ekko-ríban a költői hagyományban. Bak-khülidész A szürakúszi Hierónhoz írt költeményének végén *Keosz mézes-szavú csalogánya*-ként nevezi meg magát, Pindarosnál pedig a dal hasonló az édes mézhez:

μέλιτι εὐδύνονα πόλιν καταβρέχων.

*S méznek harmatival hintsem tele városunkat* (X. Ol. 98.),

vagy édes szőlőnéktárhoz (VII. Ol. 8.), tehát egyáltalán az édes képzetköréhez tartozik. A VI. *Pythói óda* végén különös elismeréssel szül a méhről, amikor a bajtárs körében mulató Thrasybulos kedélyét a méh művészi alkotásával felérőnek nevezi:

A méh kedveltségét és jelentőségét az antikvitásban majd a legszebben Vergilius fogalmazza meg a *Georgica* IV. könyvében, ahol Aristaeus, Apollón fia, az első mítikus méhtenyésztő jelenik meg. Vergilius hasznos tanácsokkal látja el a római méhészeket, de még tartja magát ahhoz az elképzeléshez (Arisztot. *Hist. Anim.* V. 22,4), amely szerint a méhek a növényekre, fákra harmatként rászálló mézet egyszerre csak lenyalogatják, összegyűjtik, erre utalnak a IV. könyv első sorai:

*Protinus senii mellis caelestia dona / exequar,  
Szólok végül a menny adományáról, az egekől  
harmatozó mézről.* (Georg. IV. 281.)

A méhek különleges állatok, mert a Vergilius által is feldolgozott mítikus hagyomány szerint (Georg. IV. 281.) állati tetemekből maguktól jönnek a világra, s államrendjüket, szervezeti, életmódbeli harmóniájukat tekintve az isteni rendet idézik fel (Georg. IV. 219-227.). Vergiliusnál csupán egy *quidam* névmás utal arra, hogy a méhek csodálói kik lehetnek,



de a filozófiai-mitikus hagyományból ismeretes, hogy a méhek mint a világszemély részesei főként a pythagórcusok, Platón, Posidonios, valamint még később a stoikusok elismerését vívták ki.<sup>14</sup>

Pindaros élete szorosan összekapcsolódik Múza-hitével és a Delphoi-beli Apollón-vallással. *Delphoi praxe-nosi* címmel tüntették ki, halála után pedig hőroshént tisztelték, s ismeretes, hogy Nagy Sándor az istenek temp-lomaihoz hasonlatosan megkímélte a költő szülőházát Thébai elpusztításakor. A múzsai beavatottság dalonoka ódák-ban és kardalokban szólal meg min-denkor magasztos események alkal-mával. A görög sportversenyek, amiknek pánhellén összetartó erejére már sokan rámutattak, nem pusztán az emberi teljesítmény és hírnév viszonyában voltak fontosak.

A versenyek tisztasága felett az istenek őrködtek, az olympiai versenyek szabályait kifejezetten Zeusznak tulajdo-nították, ilyen szabály volt a győztesek megéneklése is, ami koszorúval együtt a görögök számára a halhatatlanságba emelkedés egyik formája volt. Mindez elsősorban az arisztokráciát érinti, ahol a versenygyőztes ifjú diadala az egész nemzetség dicső erényeit, heroikus, mitológikus alakjait idézi fel. Pindarosz arisztokratizmusa nem tasztó, mert etikuss jellegű szinte minden megszólalása:

Ὁ πλοῦτος εὐρυτφενής, ὅταν τις ἀρετῇ  
κεκραμένον καφάρῳ βροτήσιος ἀνὴρ  
πότμου παραδόντος αὐτὸν ἀνάρη,  
πολύφιλον ἐπέταν.

*A gazdagság nagy hatalom,  
Ha a halandó ezt a sors ajándokát  
Tiszta erénnyel párosítva  
Gyarapítja jó barátokat  
Szerző társául (V. Pyth 1-5.)*

A gazdagság a jó tulajdonságokban való gazdagságot is jelenti, az erény (ἀρετή) pedig minden jó tulajdon-ságnak (bölcsséggnek, az erőnek, az ékesszólásnak) a forrása, s mint ilyen-nek,

emlegetése szintén toposz, Bak-khülidész például kifejezetten a múzsákkal és a halhatatlansággal kap-csolatban ír róla: (*De el nem enyészik a gyatra testtel együtt az erény ragyogása, mert a múza óvja azt* III. *Epinikion*).

Pindarosz általában hasonlatokkal, metaforákkal teszi képszerűvé a költészet szerepét. A dal mint láttuk már hol édes méz, édes szőlőnektár, hol pedig múzsafogatról kilőtt nyíl: ἄλλᾳ νῦν ἑκαταβόλων Μοισῶν ἀπὸ τόξων Δία τε φοινικοστερόπαν δειμνόν τ' ἐπίνεμαι ἀκροτήριον Ἀλιδος τοιοῦτοδε βέλεσσιν, *Most messzelövő múzsák íját kifeszítve lödd ki a dalnak röpke nyílát, amíg csak eléri a villámok urát s a szent Élsnek omát.* (IX. 01. 5-7.)

Másutt a dal a hullám által elsodort, elhajított kőhöz ψῶφον (X. 01. 9-10.), majd színaranyhoz hasonló, oszlop-sorhoz κρυσεῖας κύονας (IV. *Nem* 81-84.), sőt, palotához "μέγαρόν" (VI. 01. 1-3.), valamint kincsesházhoz ἐτοῖμος ἥμων

Φησαυρὸς ἐν πολυχρύσῳ  
*Már áll a kincsesház telve pythói dalokkal*  
(VI. *Pyth* 8.)

Delphoiban a kincsesházak az egyes városállamok fogadalmi ajándékaival voltak tele, s hogy Pindarosz dalát ve-lük azonosítja, ezzel a szakrális szfé-rájába emeli költészetét, s a pythói győztes hírnévét is a csillagokig emeli. Az arisztokrácia erényei valóban úgy lakoznak a költészet palotájában, mint maga az arisztokrácia a földi megaronokban, s ezzel a költő, a költészet az emberi élet legmagasabb rendjébe, szintjére tör, kívánczik, sőt, onnan szól lefelé a halandókhoz. Az aranyszínű méz és az arany összefüggése nyilván-való, s amikor a költő Csengery műfordítása szerint *zengzetes énekek édes edényének*, görögül "γλυκὺς κρατὴρ ἀγαφΦέγκτων ἰοιδᾶν."-nak (VI. 01. 91.) nevezi magát, a fent ismertetett képzetkörben mozog. Hogy mennyire érintkezik egymással költői, fejedelmi és isteni szférája arra áll-

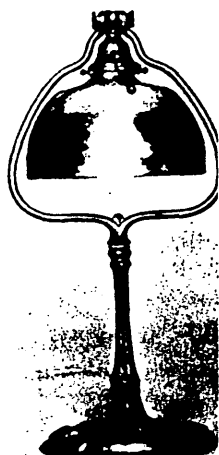
10. Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Gondolat, 1977. 209. 1.

11. Csengery János: *Pindaros élete és költészete* (Előszó). In: Pindaros. MTA Classica-Philológiai Bizottsága Budapest. 1929. 7. 1.

12. Érdekes párhuzama ennek a népmesei fehér csodakigyó, amelynek elfogyasztása urán a hős megéri az állatok nyelvét.

13. Szövegkiadás: Pindari carmina cum deperditorium fragmentis selectis iterum recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri MDCCCXCIX.

9. Hésziadosz: *Istenek születése*. Munkák és napok. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Helikon, 1974. 7-8. lk.



jon itt a következő példa. Az első Pythói ódában ez található:

ἐκ Φεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις  
ἀρεταῖς, καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ  
περίγλοσσοί τ' ἔφυν.

*Mert módot isten adja minden erőnyre  
nekünk*

*Ő ad bölcsességet, erőt, /*

*Szónak mesterei általa készünk (I. Pyth. 42-44.)*

Tehát isteni kegyből árad a bölcsesség is a halandókra az erőny részeként, melyről már láttuk az V. Pythói ódában, hogy a gazdagság méltó társa kell, hogy legyen. Az I. Olympiai ódában pedig ez olvasható:

ὄφεν ὁ πολύφατος ὕμνος ἀμφιβάλλεται  
/ σοφῶν μητίεσσι,,

*A legdicsebb himnuszra lelkesíti az (ti. az  
olympiai verseny) a műza papját (I. Ol. 8-9.)*

**XXX. A camp célja, hogy letaszítsa trónjáról a komolyságot. A camp játékos, komolyságellenes. Pontosabban a camp új, komplexebb viszonyulást jelent a "komolysághoz". Az ember komolyan veheti, ami frivol, s lehet frivol azzal, ami komoly.**

Mindkét idézetben megjelenik a σοφός szó, az I. Olympiai ódában Pindaros az a költő szinonimájaként használja. A szótár a σοφός jelentéseit így adja meg: 1. kézműves/művészi tudással bíró, ügyes, jártas; 2. előrelátó, megfontolt. 3. okos, tudós; 4. bölcs; 5. átgondolt. Első jelentésben a szó tehát a művészi tudás birtokosát jelentette, s így kissé átér-tékelődik a Pythiának az a bizonyos kijelentése is, amikor a legbölcsőbb σοφώτατος emberként Szókratészt nevezi meg az Apológia tanúsága szerint.

A szent költőség állapota Pindaros költészetében kezdettől adott (vö. Hésziodosz már említett profánságával), s csak külső támadás lehet ellene a be nem avatottak gúnyolódása, irigysége:

μαφόντες δὲ λαβροὶ παγγλωσσία,  
κόρακες ὥς ἄκραντα γαρύετον Διὸς  
πρὸς ὄρνιχα Φεῖον.

*Károgyva, mint a varjak,*

*Féktelenül fecsegnek a tudákos ajkak,*

*Gúnyolva Zeusnak szent sasát*

(II. Ol. 91-97.)

A költőt Zeusz sasával azonosítani szintén toposz használatát jelenti (vö. Bak-  
khülidész 5. epinikion 17-32.), Pindaros a sas-képet alkalmazza az ifjú nemeslelkű arisztokratákra is, hiszen a Zeusz világrendjét éneklő költő mellett Zeusz bölcs esze kormányozza a kedvelt férfiak életét (V. Pyth.) Míg azonban a vátesz kiszakíthatatlan az égi rendből, s góg nem fenyegeti, mert hiszen számára a nép feletti konkrét hatalom nem adatott meg, addig az uralkodókat óvnia kell az istenek szemében is gyűlöletes hübrisz vét-  
kétől, Magas Apollón is ezt a vétket követte el, amikor Apollodórosz (III. 10, 4.) és Diodürosz Siculus (IV. 71.) el-  
beszélése szerint fia, Aszklépiosz halála miatt Zeusz ellen lázadt, büntetése és megtisztulása után azonban két olyan jelmondatot tett fő elvévé, ami nemcsak őt magát civilizálta, hanem gondolatrendszerek csírájává is vált: a Gnóti scauton és a Méden agan! elvét. Az Apollón-valláshoz kapcsolódva az előbbi értelmé: Ismerd meg önnön korlátaidat, embervoltod kicsinységét!, az utóbbié: Ne vigyél túlzásba semmit gógösen és elvakultan, hogy az istenek bosszúja ne érjen!

Pindaros az általánosan szép, erőnyes és isteni, a magas arisztokrácia ellenpárjáról, az alja tömegéről sosem írt, maximum az ingy varjakat sorolhatjuk oda, mint ahogyan ez már Homé-rosznál is látható a rútta és groteszkül nevetségessé tett Thersitész esetében (II. II. 211-227.) Ebben a magas világlátásban a derűsen tiszta isteni párja a törekény emberi sors felett érzett szomorúság, ami a vátesztől az elégikusan személyes felé mutat:

τί δέ τις, τί δ' οὐ τις; σκιάς ὄναρ ἄνθρωπος.  
ἀλλ' ὅταν αἰγλα διόσδοτος ἔλθῃ,  
λαμπρόν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ  
μείλιχος αἰών.

*Mi vagy te cgnypai kény? S mi nem?*

*Árnyék álma vagy,*

*Óh ember. Hogyha az Ég*

Rád veti üdve sugárát,

Akkor fényes a földi sorsod,

Mézédes az élted (VIII. Pyth. 95-98.)

A görög ember életének szerves része a fájdalmasan szép igazság tudása, hogy élete múlandó, és a vak sors vagy az istenek volta és annak földi megje-lenése mellett és ellenére egyénenként kiszolgáltatottja a sorsnak, amit még Zeusz sem tud megváltoztatni, ami egyszerre forgandó, hisz ἄλλ' ἔσται χρόνος οὗτος, ὁ καὶ τιν' ἀελπτία βαλὼν ἔμπαλιν γνώμας τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' οὐπω.

amit sohasem remélt,

Teljesíti, és amit várt, meglepette.

(XII. Pyth. 31-32.),

és egyszerre vak végzet, mert nem látni az élet célját, de mégis biztos, hogy Φνάσκομεν γὰρ ὁμῶς ἄπαντες, δαίμων δ' αἴσιος

Ránk vár a halál egyként valamennyiünkre,

Csak a sors különböztet (VII. Isth. 42-43.).<sup>15</sup>

Egy ilyen szituációban nemcsak hogy istentelenség a hübrisz lázadása, hanem fájdalmasan oktan is. És így persze az sem véletlen, hogy a könnyű halálnak oly nagy értéke van a görögöknél, Agamédész és Trophóniosz Apollón jóvoltából *cuthanasija* például kifejezetten Pindaros költői tevékenységéhez kapcsolódik.<sup>16</sup>

Erre az alapvető életélményre az egyik lehetséges választ Bakhiüidész így adja meg:

Jobb a halandónak soha meg nem születni

s nem látni a nap sugarát...

A másik, pindarosi magatartás válaszban pedig ott bújik már a későbbi sztoa és epikureizmus csírája is:

ὅ τι τερπνὸς ἐφάμερον διόκων ἑκαλὸς ἔπειμι γῆρας ἔρ τε τὸν —μόρσιμον αἰ-  
δῶνα.

Ami jót hoz a nap, élvezve, nyugodtan

Haladok tova életemnek sorrendelte határáig (VII. Isth. 40-41.)

Természetesen egyik válasz nem zárja ki a másikat. Itt azonban már a váte-szín túl a magánemberi szféránál va-gyunk,

ahogyan a VIII. Nemcai ódában Pindarosz vágya a váteszi eszményen túl kedvesen személyes is:

ἀλλὰ κελεύθοις / ἀπλόαις ζωᾷς ἔφατο-  
ίμαν, Φανῶν ὥς παισὶ κλέος, / μὴ τὸ  
δύσφομον προσάψω.

Járjam az élet /

Egyszerű útját és ne maradjon rossz hímnév  
örökül /

Gyermekeimnek, csak dicsőség!"

(VIII. Nem. 35-36.).

Pindarosz gondolatvilága **XXXI. A camp komikus színben látja a világot. De nem tekintli keserű vagy kihegyezett komédiának.**

az orphikus-pythagoreus vallási, filozófiai áram-  
lathoz kapcsolódik, s az eddig vázolt költői

megnyilatkozásokkal, vátesz-képekkel együtt az Apollón-hitben leli gyökerét.<sup>17</sup>

Az orphikus vallási hagyomány alapját képező Orpheusz-mítoszok kettős természetűek: Orpheusz az isteni dalnok, a vátes Apollineus, aki egyik mítoszban leszáll feleségéért az Alvilágba, és énekével meglágyítja ott is a szívket, egy másik mítosz szerint pedig őrjöngő bak-khánsnók tépik szét, de letépett feje halála után is énekel. Orpheuszban egyszerre jelen van az isteni világosság, fény, a halhatatlan lélek apollónisága és az alvilágjáró, mély ösztönöktől és vad erőktől megszállott dionysosi lelkület.

Maga Apollón is kettős lényegű, hiszen nemcsak a Pythón sárkányt kell legyő-znie, hanem önmagát is, hübrisztől is meg kell szabadulnia, és bár a fény, az isteni szellem, a természetfölötti megtes-títője, ő a halálisten is, nyíla biztosan talál, ő a holló és a farkas istene, s az etruszk Apollón *farkasmosolya* egy-szerre hívogató és félelmetes; az apol-lóni költészet és vallás pedig híd vala-hol az emberek számára a sötétségből a világosság felé vezető úton, ahol Orpheusz, az ember bár gyengeségétől legyőzve visszafordul és elveszíti a visszaszerzett életet, a szenvedéstől és a költészettől megtisztulva és megdicső-ülve halála után is énekel.

14. Vergilius: Georgica. Auctores Latini XX. Tankönyvkiadó Budapest. 1983. 189. 1. jegyzet

15. A görögök többféle szót használtak a sors, a végzet fogalmának kifejezésére, ezek használati köre,

jelentésárnyalatainak összefüggése bonyolult probléma.

16. Vö. 6.c. pont 84. §.

17. A továbbiaknak főként Kerényi Károly két tanulmánya az alapja, a Phytagoras és Orpheus és a Halhatatlanság és Apollón-vallás. Vö. 7. pont 293-322. 110-121. lk.

18. Halasy-Nagy József: Az antik filozófia. MTA Budapest. 1934. 102-200. lk.

19. Ennek a daimónnak a hatásmechanizmusa erősen érdekelte a későbbi korok alkotóit is, például a Platon-követő, Delphoiban papi szolgálatot is betöltő i.sz. I. századi Plutarkhoszt, aki Szókratész daimónja címen írt dialógust, és monoteisztikus tendenciákat mutató elképzelésében feltűnik a daimón mint közvetítő isteni és emberi közt.

Az orphikus hit, ha megiclenési formájában és gyakorlatában vándorpapok szemlényvesztő bűbajoskodása is, szellemiségének alapjait tekintve tisztán idealista és spirituális, aminek mélyén az a felismerés él, hogy az emberi lélek mélye sötét és vad, gyilkos erővel terhelt, de a megtisztulás vágya az apollóni magasságba emelhet. Ez a már piebejusi vonásokkal is rendelkező hit a lelkek egyenlőségének alapelvét megelégedezve a lélek-vándorlásban felé mutat, amit a pythagoreizmusnak tulajdonítanak. A pythagoreizmus, bár konkrét történeti személy nevéhez kötődik, az utólagos legendák miatt és a konkrét források hiányában szintén a mítikus hagyománnyal érintkezik, s az Apollón-hit folyamánya. A neki tulajdonított lélek-vándorlás-eszme azonban nem nevezhető nála egyenlőségelvűnek és piebejusinak. Mint azt Kerényi Károly Empedoklész gondolatait és művét értelmezve állítja, a pythagoreizmus a *minden testben egy bukott isteni lény rejtőzésének* elvét vallva az apollóninak csak a tiszta, isteni vonásaira figyel, középpontjában a megtisztulás eszméje van, ami etikai köve-telményeket vonz maga után, de fel-fogása arisztokratikus, hiszen a lélek-tartalom eleve adott, az emberiség pedig két csoportra oszlik: közönséges halandók és a Pythagorasz-félék rendjére, ahol Pythagorasz Apollón Eu-phorbosszal egyenlő személyű, a két csoport között pedig igazából nem lehetséges átjárás.

Mindezek alapján világos és természetes, hogy az eddig vizsgált költői alkotásokban, de különösen Pindarosznál az arisztokratikus, tiszta szellemiségű apollóni hit jelenik meg, ahol a vátesz éppen olyan kiválasztott lény, mint később a filozófus, s hogy az időben későbbi pythagoreus eszme egyszerre lehet alapja és forrása is a tiszta és koherens szimbolikájú Pindarosz-verseknek. Látható tehát, hogy a vátesz-elképzelés és a

*Musarum sacerdos*-ság költői vallásos alapeszméje a filozófiába torkollik, hogy aztán a pythagoreizmus utáni platóni filozófiában átalakulva az idealizmus világmagyarázó cíveként bomoljon ki. A továbbiakban nagy vonalakban ennek lényeges gondolatairól lesz szó.<sup>18</sup>

Platón gondolkodása szétválaszthatatlanul összefonódik Szókratészével, aki szintén műzsai hatalom alatt állott, s a *Phaidón* tanúsága szerint még halála előtt is műzsai tevékenységet folytatott (*Phaid* 61.a.), verseket írt többek közt Apollónhoz(!). A *legnagyobb szabású műzsai tevékenységnek* azonban a filozófiát tartotta, és ezt a műzsai ihletettséget egy daimón jelenlétének tulajdonította, aki a földi élet lehúzó érzékisége felől az isteni szemléletére irányította a figyelmét.<sup>19</sup> A *Gnóthi sxeauton!* elve Szókratészénél és Platónnál teljesedett ki igazán abban a jelentésben, ami a kicsinyesség és halandóság bizonytalanul biztosan az istenitől elválasztó gondolatán túl, és azzal szemben a megtisztulás és a felemelkedés útja lehetett: a lélek befelé fordulva, önmagában érje utol és találja meg a lényegét, lecsendesítve a világ zaját, a létező isteni örök áramát figyelve.

Szókratész számára a lélek a fontos, és Platón majd a szókratészi test-lélek dualizmus alapján alkotja meg az ideák világára vonatkozó feltevéseit, sőt, állama is, ami egyszerre elmélet és megvalósítandó valóság, ezt az elérhetőnek látszó tökéletességet idézi meg a maga filozófus-királyaival, őreivel és termelőivel. Ebben az államban a megtisztult, vagyontalan szellemi arisztokrácia, filozófusréteg számára nyilatkoznak meg az égi törvények, s az ő látó rétegük vezetné az emberek tömegét az jó megismerésére, nyitná meg a felemelkedni vágyók szemét. Óriási, és így csak primitíven vissza-adható ennek a gondolatrendszernek a lényege, de talán enniből is érezhető a vátesz-ségben



kialakuló gondolat filozófusává szublimálódása és viszont.

Platón, aki bár eredetileg költőként indult, az érzékitől való megszabadulás fontossága az ideák szemléletéhez való eljutásban olyan lényegesnek érezte, hogy mesterével szemben jóval radikálisabban és elutasítóbban gondolkodott a művészetről. Mivel az érzéki, és így a művészet is az érzelmek, és ezen keresztül a szubjektívizmus forrása, az ő ideákövető, puritán, magát a közszolgálatra szentelő ember- és életesményének a képébe nem illik bele az a művészi tevékenység, amely nem az ideák szoros utánzását jelenti, és az a művész, aki nem a világ isteni alkotóját akarja utánozni. Ezért bánik el Platón minden elismerése mellett és ellenére Homérosszal és a tragikusok műveivel, és tartja kizárólag elfogadhatónak az istenekhez írt himnuszokat és az erényes férfiakról szóló dicsőítő költeményeket (*Polit. X* 606-609.). Ez az elképzelése azonban éppúgy keresztülvihetetlennek bizonyult, mint az ideális állam egészéről alkotott teóriája. Eme utóbbinak a *Nomoban* tesz engedményeket, a költészet pedig szinte végig ott ragyog szépségesen megreformált dialógusaiban, amelyek közül a jelen szempontból talán az *Apológia* és a *Phaidón* a legértékesebb. A mindhalálig a jót követő, etikus Szókratész, aki lélek-hite miatt vágyódik a halálba, költői szépségű és tisztaságú mondatokban hasonlítja önmagát a halála előtt isteni igazságot prófétáló apollóni hattyúhoz:

*Énekelnek ők (ti. a hattyúk) előbb is, de amikor érzik, hogy meg kell halniuk, akkor énekelnek a legtöbbet és legszebben: örömlében, hogy az istenekhez kell menniük, akiknek szolgálni... Én pedig magamat is egy úr szolgájának tartom a hattyúkkal, ugyanazon isten szent tulajdonának. (Phaid 85 ab)*

Szókratész (és Platón) sokszor nem nevezi meg, melyik istenről beszél, a "daimón" kifejezés ezért is okozott annyira

gondot a rosszindulatú és felületes vádlóknak, akik ezt istentagadással magyarázták. A daimón meghatározatlan és meghatározhatatlan Szókratész (és Platón) rendszerében, de valahol a műsai és apollóni magas szinten szublimált egysége is benne rejlik. A *Phaidón*ban itt elhangzik Apollón neve, aki Szókratész számára talán a halhatatlan isteni lényeket is jelentette, s egyben elhívója is volt, s Pythia által a legbölcsebbnek nevezve őt, aki tudta:

valójában egyedül az isten bölcse kérdésre: **XXXII. A camp válasz arra a kérdésre: hogyan lehet dandy valaki a tömegkultúra körében?**

ostobaságát

beismerve az istentől, a bölcsesség ideájától tanulni akar, az már felül-emelkedett önmaga korlátain. A megtisztulás-, megismerés-, és teremtésvágyának pedig a "leg hatalmasabb daimón", a legtisztább, legélesebb formájú Erősz a forrása és mozgatója a platóni rendszerben.

Szókratésznek még az utolsó mondata is jelképes:

*Kritón* szöveg, *egy kakassal tartozunk Aszklépiosz*nak; adjátok meg, és el ne mulasszátok (*Apol.* 117 e).

Aszklépiosz Apollón fia, a gyógyító isten, akinek sikerült embert vissza-hoznia az Alvilágból, s Zeus villáma ezért agyonűjtötte, aki miatt Apollón a hübrisz vétkébe esett. Ha valaki meg-halt, Aszklépiosz gyakran áldoztak kakast, mert ez az állat lélekvezetőként szerepelt a görög elképzelés szerint (még Hermész és Attisz isten mellett is), a túlvilágon az új fényre eszmélő lélek megérkezését jelezte.<sup>20</sup> Szókratész utolsó szavai tehát arra utalnak, hogy az életből átmenve már látja az örökkévaló halhatatlanság fényét, s utolsó mondata már(is) ennek az isteni valóságnak szól hálaképpen a megtalált nyugalomért. A tanítvány, Kritón még kérdez, talán nem érti a mondat valós értelmét, vagy kíváncsi a továbbiakra, de



20. Ennek az állatnak igen széles körű a szimbolikája az európai kultúrtörténet-ben. Vö. 6. b. pont 105. 1.

az ajtó már bezárult, a vátesz elment, Szókratész átlépett az isteni világba, ahová egész életében vágya-köszött, s amelynek fényét akarta elvinni látóként az embereknek.

Lezáró összegrzésre nincs szükség. A vátesz eszme, mint a vízbe dobott kő keltette hullámgörűk, egy középpontra visszamenőleg újra és újra feltűnik az irodalomban és a filozófiában (utal-hatunk itt például az ókori utolsó platóni restaurációs kísérletre, Augustus princípátusára és annak vátesz költőjére, Horatiusra, vagy a későbbiekben a

reneszánsz neoplatonikus *fúror-tanára*, a XVIII. századi zsenelméletekre, a magyar irodalomban például Berzsenyi Dániel költészetre stb.), s végső soron, ahol költő, gondolkodó sőt tágabb értelemben értelmiségi tevékenység történik a háttérben mindig jelen van akár tagadva, elfeledve, akár öntudatosan vállalva.

**XXXIII. A *camp* — a tömegkultúra korának dandyzmusa — nem tesz különbséget egyedi és tömegtermék között. A *camp*-ízlés túl van a sokszorosítás keltette hányingeren.**